

# 書かれざる本願

安 田 理 深

本願について話して見たいのですが、四十八願でもって本願を論ずることは、出来上った本願というものを組み立てたり関係づけたりする事になるでしょう。そういう組み立て、関係づけるということも一つの学問かも知れませんが、それはものを整理する学問、配列の学問であるということでしょう。しかしそうではなくて、もっと生産的な意味を持った学問がなくてはならないと思います。出来上ったものというのではなく、むしろ掘り起こしてくるような学問がなくてはならない。その掘り起こしてくる学問が、整理する学問よりもっと根本的な意味を持った学問であると思います。

十年前前に親鸞聖人七百回忌御遠忌の事業として『教行信証』を英訳する仕事があり、これは故鈴木大拙先生の翻訳ですが、それに序文として『教行信証』の案内を書く必要があったわけです。そこで曾我量深先生にその問題について講義していただき、私が筆記してまとめて英訳することになったのです。幸いにデ・マルチノ君という大拙先生の推薦された真面目な仏教学徒がそれに参加しました。デ・マルチノ君の言うには、英訳すると言っても日本人の英語ではだめである。英国人の英語でなければならぬ。ただ問題は思想的理解がまず必要だと言うんです。翻訳というのは言葉の上の問題だけでなく、思想的理解というものがなければならぬ。言葉に先立って思想的な翻訳がなければならぬ。それでむしろ、曾我先生の講義された introduction を中心とした『教行信証』の理解ということが主となって、翻訳というよりも研究会というものになってしまい、とうとう翻訳は出来ずに終わってしまいました。

その時の曾我先生の講義は、『教行信証』の後序に出てくる、第十八願及びその成就の文についてでありました。これは、御承知のように、善導大師の『往生礼讃』の言葉から引用してあります。しかし第十八願及びその成就の文とはいいながら、現にある願文とは違っています。それで昔からそれを「加減の文」と呼んでいます。重要な点は第十八願文にある「至心信樂欲生」という文と、唯除の経文とが削られているということです。その替りに入っているものが「称我名号、下至十声」という文です。「乃至十念」が「下至十声」という形になっています。念が声という字に替るわけです。つまり「信」という表現が削られて、「称名」が加えられているということです。それで昔から「加減の文」と言われています。しかしこの「加減」とは善導大師が言ったのではない。善導はむしろ自分の書いたものに対して確信を持っている。『観経疏』の最後に「一句一字不可加減。欲写者、一如经法」と言われているように私意をもって加減することを許さぬという非常な確信を持っています。本願を外の方から撫でまわして研究した結果を操作するのではなくして、むしろ本願に立って経文を見るという立場です。この場合の経文は『観経』ですけれども、『観経』を超えて、本願に立って『観経』の経文を見る。本願を外の方から暗中摸索するのではなく、本願の中から本願に立って、本願を表現した経文を読むという姿勢です。つまり願文を超えて願文を読むということです。『大経』の本願に立って、『観経』の経文を見て行くということでしょう。その意味で善導について、親鸞は「善導独明仏正意」と言われるのでしょうか。

それまでは『観経』という経典はそれほど重きを為していなかったのです。その本願以外の立場を転じて、釈迦牟尼仏一代の教法を転じて、選択本願を開くという非常に大きな位置を、善導は『観経』に与えたのです。釈迦の仏教を転じて、本願を開くという大きな展開点を為す經典として『観経』を浮び上がらせたのです。古今の諸師は、そのようなことは考えられなかったのでしょうか。『観経』というものをただ『観経』の立場にだけ立って見たのでしょうか。つまり本願以外の立場に立って、即ち『涅槃経』とか『華嚴経』とかという立場から『観経』の解釈が為され

たのでしよう。浄土の經文を見るに、浄土教の原理たる本願に立たず、外の方から解釈するということになりません。善導の場合の、『觀經』を『大經』に立ってみるといのは、『觀經』の外ではないかと考えられますが、そうではなくてやはり『大無量壽經』というものは、浄土の經典であるところの『觀經』を成り立たせるような原理を説いているものである。その時に、その第十八願というものについて、善導が述べているように「称我名号下至十声」ということになったのでしよう。經典では「至心信樂欲生我國」ですが、文が入れ替っています。それで「加減の文」と言われているのでしよう。

しかし、それについて曾我先生は「加減ではなくて、還元である」と言われている。つまり、善導大師の述べられたのが、本来の第十八願の經文であるといわれました。替えたのではなくて、還元されたのである、と。それは根源に還って第十八願というものを明らかにされたということである。曾我先生その時の講義は、このようなお話してあったのです。ここには、長年の先生の研鑽の結果が結集された曾我教学の面目が表わされていると思います。これは私の推測ですけれども、どうも頭にひっかかるものが長い間あったのではないかと思えます。親鸞教学を学ぶものは誰でも、親鸞教学は本願の教学であることは『教行信証』を見ればすぐわかります。しかし、三部經では『觀經』や『阿弥陀經』には、本願を前提としていても直接には本願が説かれていない。また『大經』には如来浄土の因果、衆生往生の因果を説くものであると解釈されていますが、『觀經』や『阿弥陀經』は衆生往生の因果だけを説いていません。

仏教教学というのは、清沢先生が言われたように、実践ということであって、丁度「四聖諦」という表現があります。これは苦・集・滅・道の四つである。しかし、その道諦というものは四つの中の一部分ではなく、四聖諦の結論を意味するものでしょう。そしてその結論に八正道がある。釈迦牟尼仏が鹿野苑に於て転ぜられた最初の法輪、

それが八正道である。「苦悩している者よ来たれ、苦悩を解脱する道が発見されたぞ」という意味でしょう。丁度キリストが「神の国が近づいた、汝等悔い改めよ」と言った、それがキリストの最初の転法輪です。審判の時期が来たと言う。それに対して、苦悩している者よ来たれ、解脱の道が発見された、とするのが釈迦の転法輪です。「神の国が近づいた」というキリスト教の表現は「歴史の終りが来た」という意味で、*Eschatologie* と言います。原始キリスト教を貫いている一つの思考法は *eschatologish* な、いつでも未来が開けるといって、つまり世界革命の前夜に我等が置かれているのだぞと、人間に迫って来るような空気を持っているのです。現代の言葉で言えば実存的ということです。釈迦の仏教でもそうです。人生は苦であると言う。その意味で仏教は始めから実存的だと言えます。しかし、人生は苦であるとはどういうものの、苦の部分もあれば楽の部分もあり、人生全体が苦であるというのは神経質すぎるのではないか、苦楽半ばというのが人生ではないか、と一般に思われるかも知れませんが、そのような意味ではない。その時の苦は、苦しいから苦という程度の苦でしょう。もちろんその意味も苦の中にはいるが、それだけではない。生きること自体が苦である。苦でないのは未だ生きてもない証拠であるということかも知れません。仏教は苦の哲学です。苦悩の哲学である。哲学といっても、ギリシャの知を愛するという愛知の哲学ではなく、またデカルトの懐疑でもない。極めて実存的なものである。人間に楽も苦もあるというようなものではない。苦悩の人間が問題なのである。人間というものが現存在としては苦である。苦しんでいないものには宗教は要らないんです。人間、生きていることに苦しみがないものであるならば、宗教というものは無用の長物でしょう。

私は長い間病院に入院していましたが、病院では「絶対安静」ということがよく言われる。絶対ということとは人間に出来るものではないと思いましたが、この絶対安静という言葉は、日本で勝手に使っているのかと思っていましたら、ドイツ語の翻訳語として絶対安静ということが本に出ていました。仏教の苦悩から解脱するというのも一つの安静でしょう。動乱極まりない苦悩からの解脱、即ち人間が安静を得る。こう言う意味があるのでしょうか。八正道にも

そういう意味があります。仏教というのは、一つの世界観をつくる、というものではありません。世界観、人生観というものをもう一度考えなおさねばならない。たとえそのような世界観、人生観があっても、やはり実践ということを通して見なければならぬ。自分を抜きにした世界観というものは、人生というものを舞台の上のせて観るというギリシャのドラマから来たことばですから、現実の悲劇というものは、人間は別に好むものではないけれども、悲劇であるような人生も舞台の上に置くことと最高の芸術である。悲劇は芸術の最高形式ということになる。涙を流す悲劇を見ることにより人間は満足を得る。だから現実の悲劇から解脱する方法は、眺める悲劇に替えることです。つまり芸術化することです。悲劇は喜劇によって救うことは出来ない。悲劇を救うのはもっと純化された悲劇によってである。そこには、やはり自分を舞台の外に置いてみる。つまり自分を観客として外に置いて、世界とか人生を観る。その時に世界観とか人生観とかいう言葉が出て来るのです。つまり、言ってみれば傍観する訳です。そういう意味で、世界とか人生とかを客観する。つまり主観を克服するのです。そこには自我の残滓を残さぬところに客観性ということが出来るのです。しかし主観を克服するということは、ただ客観するだけではなしに、もっと深い主観という意味を見出し出して来るのです。単なる主観克服ではない。事実をして事実を語らしめるという方法。自分が世界を考えるのでなく、世界をして世界自身を語らしめる。その為には主観的自我を克服しなければならぬ。その意味からしてただ苦悩する自分ではなく、その苦悩する自分というものが、翻された自分というものの眼から世界を観る。非常に深いところの自己から世界を観るようになる。そういう意味で信仰という立場からも、一つの世界観というものを語ることが出来ると思う。

観るといっても傍観するような世界観は、苦悩の哲学とは無関係でしょう。自分の眼が翻されれば世界もまた変わって来る。自分に変異が起ると、世界もまた相貌を変えてくる。自分が変わると世界も変わる。そのような世界観も成り立つのではなからうか。ただ傍観するという意味の世界観なら、仏教には関係がない。また自分が変わるとい

のは、ただ自分だけが変わるといふ主観的なものではなく、自分が変われば世界も変わってくるような変わり方である。だから我々が新しい世界観を持つことが自分の救いである。救いと無関係の世界といふことはないのであつて、我といふのはどのような世界観を持つてゐるかで、我が決定されてくる。だから苦・集・滅・道の道は、道といふところに立つて、余の苦・集・滅といふことがある。苦・集といふのは一つの世界観である。人生は苦であり、無常であり、無我であると言ふのは、一つの世界観である。その世界観はただ傍観するといふ科学的な世界観ではない。苦と楽が半々といふ世界観ではない。徹頭徹尾苦悩であるといふ世界観です。そういう人生観が開けてくるのが仏教です。それから先程いつた「安静」といふことは、人間が変わるといふ精神的な変革なんですけれども、その変革にいろいろ段階があるのでないかと思ふ。人生は苦であるといふのは、人間の深い内面的な自覚から出た言葉ですが、もっと浅い意味に於ても、人生は苦であるといふ意味があります。それは何かと言へば医学であると思ふ。つまり生理学の立場での苦悩です。苦・集・滅・道といふのは外国の仏教学者の説明によると、当時のインドの医学の方法であるといふことです。つまり病気を診察して薬を考える。苦・集は一つの診察である。人生の内観です。調べるわけです。病気をまず知ることによつて治療が考えられる。病氣といふものの方によつて治るのも変わってくる。

病氣をしてゐると、死に脅かされる。死ぬことがないなら病氣の苦しみも半減するかも知れません。結核といふと以前は不治の病といふことで恐れられた。それは、そこに死を予感し、死の影を見るからです。そこには不安がある。人生は不安であると、実存哲学でいわれる。それに対して、解脱といふのは回復である。内面的な意味での回復、つまり内的解脱といふことです。苦悩といふのは、ただ痛いといふだけではなく、不安といふことも含まれてゐる。原因が分らない。恐怖といふのでなく、原因が分らないから不安である。ある部分が痛んでゐるといふより、全体が問題になつてゐる場合を不安といふ。部分的に問題となつてゐる場合は、不安といふよりも、むしろ恐怖といふものである。我々は経済恐慌に襲われると共に、また経済問題でない存在の不安を感じる。経済だけで悩んでゐるといふこ

とはない。食えないようになったらという経済的な不安に即して、そこに存在の不安を感じる。だからして「死ぬる時は死ぬるのである」と、そういう事が決まると病気はもう殆んど治ったと言ってもよい。生きていることを肯定して、死ぬことを避けようとするところに、不安があり、苦しみがある。それは別に病気に苦しめられるのではなく、妄想に苦しめられるのでしよう。病気ということに於て自分が持った生死の解釈によって、自分が苦しめられる。しかしよく内観すればその解釈があらためられる。生というものは、その時その時のものである。生のない死はなく、死のない生もない。だから生死というものは、不生不死というのが本質である。不生不死の現象として生死がある。このように内観の智慧が開けてくると、死ぬ時は死ぬ、というようになる。そうなると、殆んど不安から解放されるわけです。それが回復 *Gesund* ということでしよう。不治の病で、明日はもう駄目だと聞かされても、不安が妄想から取り払われれば病気というものを静かに見ることが出来る。人生というものを静かに見ていける立場です。こういう生死一如という人生観の智慧というものがなければ出来ないことである。

清沢先生の「他力の救済」という文の中に「世に処するの道」という句が出ています。そこに「我、他力の救済を念ずるときは、我が世に処するの道開け、我、他力の救済を忘るゝときは、我が世に処するの道閉ず。」と述べられている。それは念じても念じなくても開けるのではない。念ずれば開け、念じなければ閉ざされている。そこに実践の智慧というものがありません。念じなくても人生は開けている、というのは哲学でしょう。それこそ自分と無関係な自分を外に置いた世界観です。主体というものと絶えず密接な関係を持っている世界ということになると、自分が変わる世界が変わる。だから念ずれば開けるし、念じなければ閉ざされている。そこには教ではなく、本当の行というものがあるのではないか。念ずるか念じないか、という行があるのであって教ではない。

仏道の救いとか信仰というものは、その時その時のものであって、客観的な信仰箇条としてあるものではない。そ

こには生きた現実というものがある。そしてその時、天国に生まれるとか、永遠の生命にふれると言わず、「世に処する道」と言っている。信仰を得るということは、世に処する道が開けるといふことである。非常に具体的なことで、何故人生が苦であるかと言え、世に処しているからである。「世に処する」ということは、ハイデッガーの言葉でいえば、*In der Welt Sein* です。つまり世界内存在です。世界といふことは、世間のことです。世間という意味の世界です。世界といっても世の中のことです。世の中に於ける存在、そこに *Da Sein* というものがある。 *Da* としてあるような世界は世の中ということですが、だから「世に処する」ということと同じことですが、多少ニュアンスが異なっております。世の中といえ、存在論的であり、世に処するといえは実践的です。 *In der Welt Sein* を実践的な概念で表わせば「世に処する道」ということでしょう。

世に在るといふことが苦悩ということですが、ただ単に有限ということではない。これは人と人との関係です。人によって妨げられず、また人を妨げない道がそこに求められている。互に自分を侵さず侵されぬ、という実践的な現在の生活が説かれている。それは現在の生活で苦悩しているから言えるのです。生きているなかで人と人との関係が問題とならぬところには、宗教も倫理も必要ではない。人と人との関係といふものは、その意味では諸行無常ということよりも、非常に人間臭い表現です。諸行無常といふ世界とは無関係ではないけれども、むしろ苦・空・無常・無我の世界を *Da Sein* として捉えれば、穢土といふことでしょう。我々の世界といふものは、穢土に居るといふことでしよう。穢土を逃げずに、また穢土の中に埋没せず、穢土の中に在ってしかもそれを超える。穢土を、超えると共に穢土に超えるわけです。それがつまり、逃げもせず驚きもしないといふことでしょう。現実を逃避するのでもなければ、現実に一喜一憂もしない。それが静かなる道といふものでないかと思えます。その静かなる道という点に於て科学というものが場所を与えられると思う。信仰によって科学の世界が開かれてくる。それが科学的といふことです。これらのことをもっと考えれば、信仰と科学が直結するような道が求められるのではないかと思えます。

宗教的な意味での安静ということとは、もっと現実的なものでは医学というところから始まる。その意味で医学と宗教は関係がある。医学的苦悩から倫理的苦悩へ、そして更に宗教的苦悩へと内面化されてくるわけです。一番具体的なものは医学という形をとって現われてくるのでしよう。仏教学で四聖諦というのも、当時の医学によっている。具体的には苦・集・滅・道という人生観です。それが決つてくると解脱ということもはっきりしてくる。それが滅・道です。どの程度に苦悩を捉えるかによって、苦悩の解脱が決定されてくる。だから本当に人生は苦であるという診断からそこに予想される健康の状態は、苦悩の絶滅ということでしょう。単に幸福になるということではない。人間の自我関心というものから解放されることです。そこまで行かねば本当の健康ということも成り立たない。ここに滅ということが出て来る。それに対して、はじめて薬というものが調合されてくる。それが八正道です。最後の結論といえば、八正道ということでしょう。その中に人生観というものを包んでいる。

従つて苦・集ということの寂滅でないと、本当の意味の安らかなさが得られない。苦悩の教学と言うならば、安静ということが最終的に打ち出されると思います。これが宗教的效果ということでしょう。それは哲学的効果ではない。宗教は宗教であるが故に、宗教的效果が必要である。それ以外のものは糞沢物である。またみな宗教に求めているものもここにある。信仰ということは、科学というようなものも捨て去つて閉じ籠るということではなく、また単に心の領域のみというものではない。あらゆるものに対して冷静に、驚かず脅かされずに世に処すること、これが宗教的效果ではなからうか。科学を捨てさせるのが宗教的效果ではない。科学等が遂行される場所を開くのが宗教的效果であると思う。つまり宗教がなければ科学も成り立たないという意味です。宗教が成り立たないなら、科学者の立場も成り立たない。しかし現に成り立つていふと言へるようであるが、そういう医者は他人の脈はとることが出来ても自分の脈はとることが出来ない。非常に危い道を渡つていふのです。だから信仰というものがなければ、科学者自身が成り立たない。宗教的效果というものは、人間に特定の世界観や心情を与えるものではない。もっと言えば、マル

キリストもキリスト者も肯くようなものが信仰ということです。仏道というものは、マルクスをやめて入れとか、キリスト教から転向せよとか言うものではない。或る意味から言えば、宗教と言うのさえ悪いかもしれません。ここでは用語例に従って言っているつもりです。宗教というものも、それが説かれるということになる。宗教というものをキリスト教のまま宗教という誤解があるかも知れないから、一応区別するということになる。宗教ということを経験して、仏道でもイスラム教でも日蓮宗でも主張していますが、それはそれに任せておく。仏教は、それらの宗教も健康にそこで成り立つという根元的立場です。いろいろある宗教の中に割り込んでいくというのではなくして、どんな宗教でも仏教がその地盤を開く役割をもっているということです。

さてはじめの本願論にもどりますが、『教行信証』英訳に際して、曾我先生に講義していただいたその話の内容がよく分らなかつた。しかし推察してみると、本願の解釈について先生には長い間もやもやしたものがあったのではないかと思います。つまり真宗教学に於ける Scholasticism から来るもやもやです。それは、四十八願とは言うが、親鸞に於ては別に全てを取り扱っているのではなくして、真仮八願といって、最大八願というものになっている。それに加えれば女人往生の願とか、触光柔軟の願とかいろいろありますが、しかしそれは原理的にはみな八願の中に摂まるものであって、その一形態に過ぎない。従って四十八願も要らず、八願で充分であるとする。しかしまだ八願でも多いようである。そのようなことが先生の頭の中にあつたのでしよう。

曾我先生の「還元の文」であるという表現は、純粹本願に立ったから出て来たのであろうと思われれます。出来上つた本願ではなく本願そのものというものが見出されないと、四十八願の解釈に巻き込まれることになってしまう。或人はこう解釈する、或人はこういう意見であると、それらの意見を総合する。そのような仕事は仏教学だとよく考えられている。しかし、その時の教学は、整理の学問である。全く仏道が世に処する道というように生きたものから遠

ざかってしまつて、暇人の暇仕事ということになつてしまふ。それは出来上つたものから出たら、どうしても複雑であるということだ。この場合出来上つたものとは八願でしょう。どれだけ言つてみたところで、結局八願に撰まる。つまり結論が決つてゐる。結論が決つてゐるから真劍勝負はできない。その時には探求ということとはあり得ない。答へが与えられてゐる。それでは本當の意味の學問とはならない。そこに曾我先生の苦勞がある。自分でも苦しんで見ないと、先生の言葉の本當の意味が分からない。頭で聞いていたけれども、その時ははつきりしなくて翻訳に充分意を尽くすことが出来なかつた。先生の言われる「還元の文」、つまり本願そのもの、本當の本願というものは何かと言つと、それは南無阿彌陀仏である。そういう簡単なことが分らなかつた。『歎異抄』に誓願不思議、名号不思議は一つであることがいわれてゐるが、本願と名号とを區別して考へるといつ誤りに誰でも陥り易いのです。それからまた、本願は南無阿彌陀仏であると分つても、その南無阿彌陀仏が行であるということがなかなか分りにくい。行とつと、すぐ社会的実践とか、倫理実践ということと混乱してしまふ。

清沢先生の言葉の中に、実践実行ということがあつても、実践という意味の行が社会的変革の実践であつたりする。西田哲学の一つの根本概念として「行為的直観」という言葉があるが、それについて田辺先生が批判して、直観的であるなら行為的ではない、行為的であるなら直観的ではない、と述べられた。この行為的直観ということが理解できなかつた。それと同じように、実践という直ちに社会的実践というように考へられがちである。つまり言つてみれば仏教の行というものの本當の意味でしょう。倫理実践とか社会的実践というものと區別して、信仰に於ける実践とはどのようなものであろうか。信仰の行、或は信心の行というものはどのようなものであるのか。これがはつきりしないのではないか。だから人間の努力ということ、つまり社会的倫理実践であれば『歎異抄』にも出てくる賢善精進ということでしょう。従つて信仰の混乱は今も昔もあまり変わらないものかもしれない。

先程も言いましたが、病氣から解放されるということは、安静 Ruheと言いましたが、安樂淨土ということもそ

うではないかと思えます。安樂浄土とか安養浄土と言うことは、やはり一つの Ruhe ではないでしょうか。安樂浄土というのも、絶対安静と言われるように、一つの境地ではないかと思えます。信仰の実践というものは、その時その時のものであると言いましたが、従って安樂浄土というのもその時に開かれる境地でしょう。それをどうも教条化して、教理にしてしまう。そうすると境地のない人にもあるような浄土になる。するとそれは形而上学になる。清沢先生は浄土には未だ行ったことがないから語ることは出来ないが、現在の信念については語ることが出来ると厳しい区別をつけます。しかし現在の信念について語ると、安樂浄土に入らしめられるような経験を自分は覚えると語る。その入らしめる本当のところは知らないが、しかし現在の信念に立って言うなら、安樂浄土に入らしめられるような心境がそこに開かれる。そこで本当の浄土は知らないと言っているが、しかし今知っている浄土の方が本当の浄土なのではないでしょうか。本当の浄土を知らないというのは敬意を表して言っているのであって、実は本当と言われている浄土は教理でしょう。体験の事実としての真理、宗教としての眞実報土は信の一念の中にあるものではないでしょうか。

そのように、今日では仏教学を教理から解放するということが大切なのでしょう。そういう意味で、本願にはそのような宗教の境地を開いて来るような原理がある。信仰の境地は浄土ですけれども、信仰を開いてくる原理は本願である。

マルチン・ブーバという人が哲学の基礎をなすものとして、Ich und Du ということを言います。それは対話的の理ともいわれている。これは理論的な原理というよりも実践的なものを意味している。実践的という第十七願というものが問題になる。しかし実践的というよりも、もっと根元的な信仰、信念の原理ということが問題である。原理といっても、源泉 Ursprung という表現のところに、ursprünglich な原理のことです。つまり源泉です。泉のような

意味をもったところに本願というものがあるのでしょうか。そうでなかったら『歎異抄』に出て来る「念仏申さんとおもひたつ」ということが出て来ない。「おもひたつ」ということは涌出です。噴出することです。ただ分ったという程度のものではない。我々の根底に潜んでいたものが、私自身を破ってそこに突出した。それが「念仏申さんとおもひたつ」ということである。こういう観点から考えると、原理というより源泉という表現が良いかも知れない。本願は源泉である。

本願とは普通四十八願のことを言いますが、しかし書かれざる本願というものがあるのではなからうかと思えます。「還元の文」と言われるように、書いてある本願を四十八願というが、その書いてある本願に根本の本願を当てはめようとすると、どうもうまくいかない。だから「称我名号」という願文は書かれていない。書かれてある本願の方は「至心信樂欲生我国」の方です。つまり第十八願です。しかし「称我名号」というのは第十八願ではないが、第十八願に立って言われたものである。これは第十八願だといつも現在ある四十八願の表現には見られない。そういうところから考えてみると、根源的本願という言葉を厳密にするならば、本願といっても因位の本願は四十八願全部である。この場合は、因本という言葉での本願であり、これは四十八願とか八願とかである。しかし同じく本と使っても根本になるという意味もある。その場合は第十八願しかない。根本が八つあってはいけない。根本というのは唯一のものである。因本という意味で四十八願を語るときは、四十八願全部が本願である。これは言葉の上の問題だけでなく、言葉を超えて二つを合わせて見なければならぬ。根本の本願に立ってそれを明らかにするために、因本の本願を根本の本願によって照らす必要があるのではないだろうか。もし根本の本願に立たずして因本の本願に粉れこむならば、そこに一つのもやもやしたものが残るのです。つまりそうなる結局解釈学に終ってしまう。世界変革の学問にならない。人生を変革する学問にならずに、人生を解釈する学問に終ってしまう。革命の哲学にはならない。革命の信仰にならずに阿片の如き信仰になってしまう。

根本本願というのは、書いてない本願、書かれざる本願だと思われる。これは非常に大切なことです。書いてある本願から出発すれば、それは出来上ったものである。それでは本願の意に背いてしまう。本願というものは墳出するものである。墳出してしまったものならば本願ではない。だから本願というものは、本当は書いてないところにある。しかし書いてないと言っても、それなら法性法身かということ、本願が分りにくくなりますから、書いてない本願を書いてみたらどうなるか。それが善導大師の「称我名号」という表現ではないか。つまり言ってみれば、両刃の本願です。そういうことからすれば『歎異抄』の有名なことばで「撰取不捨」という言葉があります。撰取不捨というのは現在の救いのことでしょう。先程言いました境地ということです。浄土というものは信仰の境地として見れば、撰取不捨ということ。撰取不捨というところに、安樂浄土に入れしめられたということがある。この言葉は元來は『観経』に出ている。そこには南無阿弥陀仏というものはどういうものであるかといわれている。南無阿弥陀仏は仏の名である。阿弥陀仏が仏の名ではないと言われている。ところが、その南無阿弥陀仏は何を与えるか、つまりどのような境地を開くかということが問題になる。撰取不捨といっても、信仰を得るといっているのは何をもたらすかということです。信仰が何ももたらすことがないなら、信じたということ、信じないということと同じことになってしまう。信仰というのは信知といわれるように一つの認識である。認識であるならば、何を信ずるか、如何に信ずるかということのみならず、また信じたら何をもたらすかということがはっきりしなければならぬ。何ももたらすことがないならば、信じないことと変わりが無い。それが利益という表現になる。その利益を撰取不捨で代表させるとどうなるかという、信仰のもたらすものは信仰の外にはない。健康になるとか、金がもうかるとか、平和になるとか、ということではない。信仰のもたらす利益とは、現生不退ということである。それは信仰の中にある利益である。つまり信仰によって救われるのではなく、信ずるといことが救いである。信仰によって何か救われるというのではない。信ずることが出来たことが救いである。そういう時の利益というものは純粹です。信仰が信仰で満足する世界です。

それによって何かをもたらし、信仰というものが教育的効果があるとか、社会的効果があるとかいうのではない。信仰は信仰自身によって一つの意義を持っている。それで、攝取不捨ということは信仰の利益であり、またさらに根源的にいえば本願の成就である。つまり南無阿弥陀仏というものによってもたらされるところの恩寵である。この恩寵という言葉も、信仰以外に使うと非常に誤解を受け易い言葉である。純粹に、誤解の危険なしに語られるのは、信仰の場に立ってという時である。

『觀經』には「念仏衆生攝取不捨」と出ています。その念仏の衆生に利益を与えるものは何であるかと言えば、それは念仏である。攝取不捨は念仏の功德である。そして念仏衆生の受ける利益である。つまり法の徳としては功德である。機の得るものとして表現する場合には、利益という。念仏の衆生といえば、それは信心ということです。「する」というところに意味がある。「せしめられる」のではなく「する」のである。それは取って信ずるという積極性です。信じさせてもらうというのではなく、本願を取って信ずる。そこに、地獄へ落ちるようなことがあっても後悔はしないという主体性がある。信ずることだけが人間に与えられている自由である。

それに反して、信仰以外のものは全部宿業で決っている。その意味では、人間というものは身動もできないものである。しかしながら、いかなる衆生でも信ずることだけは絶対自由です。これは宿業を超えている。他の一切はどうにもならない。ただ信ずるという自由だけがある。つまり言ってみれば、信ずるということは、人間の持っている最高の自由の権力の使用である。それだけが我々に残っているものである。あとはどうにもならないものである。又どうにもならないものは、どうにもならないのもよいものである。どうかしなくてはならない、というのは信心の決断である。それだけが我々に与えられている。

念仏ということとは、どういふことかと言えば、仏の名である。そして仏の名とは何かと言えば、南無阿弥陀仏ということになる。こう言えば、そんなことは知っていると云うかも知れないが、しかし念仏とは南無阿弥陀仏であると

ということが、三部経全部に出ていないことが不思議じゃないですか。出ているのは『観経』である。そして「撰取不捨」ということが出ているのも『観経』である。撰取不捨と言うのは本願が成就したことである。そして本願の成就を通して本願を表わすから第十八願が撰取不捨の誓願といわれるのである。これは『歎異抄』の独特な表現ですが、これは信仰が何を与えるかということです。それに対して、如何に与えるかが念仏でしょう。念仏は阿弥陀仏を念ずるということではなく、南無阿弥陀仏です。しかしその南無阿弥陀仏ということは、『観経』だけに出ていて、その他の三部経には出ていない。三部経のどこにも出ていそうでありながら『観経』だけにしか出ていない。撰取不捨ということも、どこにでも出ていそうですが、やはり『観経』だけにしか出ていない。そういうことからすれば、『観経』は方便の教といわれておりますが、しかしなかなか重要な位置を持っているのです。

ところがこの間、『二十四願経』という古い経典を読んできましたら、これは『大阿弥陀経』と『平等覚経』ですが、その『平等覚経』の中に「称平等覚」という言葉が出ていました。そこでは阿弥陀仏という名前が平等覚ということは翻訳されていますから、平等覚というのは阿弥陀仏の名前であって、それに称が加わって「称平等覚」と、こう言われています。『大阿弥陀経』の方はそのまま「称阿弥陀」とこうなっています。だから古い経典にもあるわけで『観経』だけというわけでもないのです。『平等覚経』には「言南無無量清淨平等覚」と出ています。これは、初めて気がついたのですが、異訳の『大経』の中にも出ていたわけです。私は『観経』以外には出ていないと思っていましたが、古い方の『無量寿経』に出ているのです。称名とか聞名という言葉は度々出ている。しかし称名といっても、その名が阿弥陀仏を称するということなのかどうかかわからない。阿弥陀仏が名であるということになると、机には机という名があると同じことになります。それでは、名といっても、それは単に誰であるかを指示する代名詞になってしまふ。けれども「南無」が付くと、単に阿弥陀仏というものを指示するものではない。むしろそれは、阿弥陀というものを表わすというより、本願を表わすものであろう。つまり出来上った阿弥陀仏を表わすのではなしに、阿

弥陀仏を産み出すもとの本願の名である。本願名号といわれるように、本願の名である。従ってそれは阿弥陀仏というものがらを表わすのではなく、行を表わすものである。我々に名告って来るところの行を表わすものである。本願が我々に名告って、我々を本願に呼び返すところの行である。そのような意味をもった名であります。単なる記号としての名前ではない。本願の表現としての名前である。このような意味が出てくる。このように、「名」ということの意味が『観経』を俟たずして『無量寿経』にも明らかにされていたことに、この間、ひよっと気づいたのです。

そのように、私は書いてない本願と、書いてある本願という区別があるように思います。書いてない本願とはどういうものかといいますと、自明であるから書いてない。書いてないということは、まだはっきりしていないというのではなくして、言わなくても分っているからです。だから書いてない。これが一番大切なことです。つまり生きた本願です。書いて説明されている本願ではない。それは説明するまでもないというものです。これが生きた本願である。そこに立たないといけない。書いてない本願の意味をはっきりするため、書いてある本願に照らすわけです。それだから、なるほどと肯くことが出来る。書いてない本願に立っているから、書いてある本願を聞いて肯く。そうでないと我々は肯きようがないでしょう。何にも無かったら肯くことが出来ない。本願というものを持っていない者に本願の話を聞いても肯きようがない。書いてない本願というのは、何にもないということではなしに、行としてあるということとです。書いてないということは、もう既に有ることを示すものである。すでに行じて生きている本願です。我々の根底に行じているところの本願です。我々の身に持っている本願です。そのようなものがあってこそ、始めて他人に聞かせてもらいうことが出来るのです。何にも持たずに聞かせてもらいうことはあり得ない。肯きようがない。

そこで書いてない本願というものが重要である。それを私は根本本願というものであると思います。これがつまり本願に先立って名号ありという名号である。名号が本願である。本願があって、それから名号が出来上ったのではな

い。先ず名号として有る、それが本願です。つまり生きた本願があるわけです。むしろ名号の反省として本願に触れる。

もし我々が本願というものを先に考えるというと、その考えるということがどうして出来るのでしようか。本願の外にある我々が本願について考える、解釈するという権利はどこにあるのでしようか。人間が本願について語り得るという権利は何処にあるのですか。それを先ず問題としなければならぬ。我々が名号なしに本願を考えれば、ヘーゲルの言うような絶対精神というものを考えるより仕方がないでしょう。そうではなくて、本願が先ず我々に名告るのです。本願が名告るからして、その名告った本願を通して我々は本願に触れることが出来るのです。我々の解釈した本願ではない。本願というものの行です。その行の内観として本願に触れることが出来る。もし行がなかったら本願に触れてみようがないでしょう。行が無い場合に、本願に触れるものは何かと言えば理性です。理性的立場で本願というものを解釈すれば、絶対精神というものになってくる。だから本願というものの名告りによって、我々ははじめて本願というもの即ち根元を、反省するのである。本願はたしかに名号の根元である。しかし名号の根元は名号を通さなければ反省するという立場がない。

本願というものは、また願心ともいわれる。願力という表現もありますが、力といえば、それは行です。願力廻向といわれる。それに対して願そのものといえば、つまり Seele です。これに対して、名号というのは Tat です。 Seele というのは形も何もないものです。形なき Seele は行もなければ、一步も進出することは出来ない。行によって信というものが出て来る。行というものがなければ信というものが確立する場所がない。その時は理性に立つより仕方がない。行というものがあるからして、信が信として成り立つことが出来るのである。

清沢先生に「信念」という言葉があります。信仰でも信心でも同じことではようけれども、信念というのはい言

葉である。信念というときの念は念仏でしょう。そして信は信心です。念仏によって信を確立する。就行立信です。念ということが無かったら信は立ってみようがない。念に於て念を超越したところに信というものが成り立つのである。信念というよな、普通何んでもない言葉が、却ってはっきりとそのことを言い表わしている。真宗学用語に廻向の行信とありますが、ここでは信念という一語で尽されています。南無阿弥陀仏というものによってはじめて我々は本願というものを憶念することが出来、信を確立することが出来るのです。それで信心が願心に背く。つまり念仏を通して信心が成り立つなら、その信心は念仏の本である願心に触れる。心(信心)と心(願心)とが背く。外のものに背くのではなく、主体に背く。つまり「念仏申さんとおもひたつ心」が「助けんとおぼしめす」願心に触れるわけです。思いたつ心が、おぼしめしたる心に触れてくる。その触れることは無媒介です。信心というものの直接の対象は願心しかない。以心伝心といわれるように、信には何も媒介者は要らない。だからして願心というものが、信即願というものを成り立たせる方法が名号である。だから何よりも先に名号がなくては話しにならないのである。

それで、書いてない本願とか、不可思議兆載永劫とか、つまり神話性というものをやめて言いかえれば、それは宗教心ということですよ。宗教的要求のことである。宗教という人間の最も根源的な、内面というものの欲求としての要求です。宗教心というのは非常に広い言葉で、宗教認識も宗教的行も全部含めて宗教心といえます。だけれども、その宗教心の最も根元になるものは、一つの願というもののなのでしょう。意欲です。欲求的要求です。そういうものが書いてない本願ということですよ。そういうものが行じて来たということ、それが法蔵菩薩の不可思議兆載永劫の修行ということである。それは何かと言えば、我々の信仰の歴史を表わすのです。信仰とは、個人的主観でないのだから、歴史を持っている。神話的に表現するから、法蔵菩薩の兆載永劫の修行ということになる。従って、そういう神話性を以て示されるということは、実は信仰が単なる個人的な思いつきではないということです。信仰は、「我信する」ということですよけれども、その信仰は歴史的事実である。歴史的事実であると何故に言えるかといえば、それは形而上

学的でないからです。そしてまた経験的でもない。その両端を避けるところに歴史というものがある。形而上学的な思弁でもなければ、心理的経験でもない。ただ歴史的存在である。歴史という概念が大切なのは、そこにあるのです。信仰はそれ自身に歴史を持っている。つまり言ってみれば、特別な歴史があるのではなくして、あらゆる歴史を信仰自身の背景として総合するところに、信仰の歴史がある。

そういうものを根本本願というのであるけれども、その根本の本願というものから、因位の本願というものを照らしてみると、そこに展開ということがある。つまり因位の本願が、あっちへ行ったりこっちへ来たりする場合には展開というものはない。書いてない本願というものに立って初めて、展開というものがそこに見出されて来る。つまり一願が一願自身を成就するために、一願を展開してくる。そこに Logos というものがでる。曾我教学の大きな意味は、三心の論理といわれるところにもある。従来は至心・信樂・欲生というのは、大体心理として考えられて来た。仏教のことばでは心所法である。信仰の心理ということを考える。しかし曾我先生は三心の論理ということを言われた。Logos というと、これは心理じゃない。心理といっても Pathologie ということもあります。やはり心理の論理です。たとえてみると、煩惱が起きるのは心理であるが、そうかといって自分の力で煩惱を起こすことは出来ない。煩惱を起こしてみようかと言って煩惱が起きるものではない。自分の心なら自分の自由になりそうなのであるが、実は自由にならない。社会現象が自分の自由にならないどころではない。煩惱の中で一番安物の煩惱は腹が立つということです。立腹です。これが煩惱を代表するというのは広いからです。それに対して貪愛というのは深い。腹が立つというのは最も無邪気な煩惱です。激しいものは浅いのです。愛欲というのは温和しいけれども深い煩惱です。しかしその浅い煩惱でさえも起こそうと思っただけで起こせるものではない。そういうものがあればこそ、理という字がつくのです。一つの法則秩序がある。それらの法則を最も総合的に考えられたものが縁起ということです。宿業というものもやはり業縁起です。だからして煩惱のない者は凡夫ではない。煩惱というものを我々は自分でどうすることも

出来ない。これが凡夫という存在です。しかしながらそういう煩惱に支配されているなら自分ではない。煩惱は自分の自由にならぬものです。しかしその自由にならぬ煩惱に自由にされているものは自分ではない。「信卷」の三心釈に善導の文を引用して、「此の五濁、五苦等は、六道に通じて受けて、未だ無き者有らず、常に之を遍悩す。若し此の苦を受けざるものは、即ち凡数の摂に非ざるなり」と言って、苦のないものが有るならば、それは凡夫に属するものではないと言っている。親鸞はまた、たとえ凡夫であっても念仏に遇って一念の信を發起するなら、既に凡夫の摂に非ず、とも言っている。煩惱を起こして苦しまぬものは凡夫ではない。そしてこの凡夫が信の一念を有つならもう凡夫ではないと言っているのである。

（本稿は、昭和四十七年十二月十七日、相応学会報恩講における講義の逐録の前半である。文責 林一宗）